

宗教はヨーロッパにおいて著しい変貌を遂げてきている。キリスト教はもはや文化的にも政治的にも支配的ではなくなっているが、かといって消え去ったわけでもない。この変化は、たとえばイスラム教やシーク教、様々なヒンズー教の台頭、そしてこれらほどではないが、仏教や他の東アジアの宗教、また最も古くからあるユダヤ教といった少数派の宗教が次第に目につくようになってくるのとはほぼ平行している。キリスト教自体も以前に較べてかなり多元化している。例えば複雑化した大都市では、ポーランド、ウクライナ、ギリシャ、ドイツ、西イ

最小限の宗教性に共通する言語

マイケル・パイ

小松 加代子(訳)

ンド等それぞれに源を発する別々の会衆があり、それらはそれぞれ独自の礼拝様式と言語を持ち、独立した教会に属している。彼らはその国の多数派の教会と提携すること、ましてや互いにエキュメニカル的に協同することには何の関心も持っていない⁽¹⁾。そこでは民族性が支配している。しかし言語が忘れられ、日々の仕事に追われるにつれて、民族性は確実に崩れつつある。新奇な状況の中で意図的に保存されるものは、かつてあったものでは決してなく、過去とは単に関係しているというにすぎない。

このような状況は、インドやヒマラヤ山地の諸王国、日本、韓国、中国、アメリカなどヨーロッパの外から日々、移植される宗教にとってはよい環境となっている。新しく創造されるものは、朝鮮人参と香のまざったスプリー教、シャーマニズムの転生といった混成物である。それらは内側から再生を呼び起こす。蘇ったドルーイの僧侶は宇宙の木の下でタロット・カードを切り分ける。多くは隠され、秘密にさえされているにもかかわらず、あるものはそれをあからさまにする権能を与えられている。しかし、そこで明らかにされるものは何か。それはどこにあるのか。こうした点を考えると、宗教と無宗教、あるいは非宗教というような直接的な対立項による説明は、この現象にそぐわないように見える。むしろ宗教はもはや多くの人々が宗教だと思っていたようなものとはかなり異なってきたのである。宗教はかつて宗教があつたと思われた場所にはもはやなく、かといって必ずしも過去と現在との間に消え去っているわけでもない。世俗化が起こっているとすれば、それは不可思議な仕方で行っているのである。ある意味では世俗

化のパートナーである神のように、世俗化は全く起こっていないようにもしばしば見える。多分、ただ待っているだけなのであろう。

このようにヨーロッパにおける宗教を特徴づけるには、新しいカテゴリーが必要となる。ある方向においてはそうした新しいカテゴリーは既に探求されてきている。例えば「民衆宗教」(common religion) [Tower 1974] や「暗示的宗教」(implicit religion) [Bailey 1976, 1983] といったカテゴリーは多くの研究や議論を生み、問題を提起するものとして有益であることを証明してきている⁽²⁾。

これら両者のカテゴリーは二元対立、最初では「公式」宗教と「民衆」宗教という対立、そしてもう一つでは「明示的」と「暗示的」宗教との対立を含んでいることに注意しなければならない。つまりそれらは可視的で、明示的、公式的な教会というものと、目に見えず暗黙のうちに共有されている(つまり、普通で、日常的、慣習的、あるいは民衆に関係しているという意味で)「教会ではない」ものとを分けているのである。「暗示的」宗教は「民衆的」宗教とは異なる領域で探し求められているかもしれない

い。いずれにせよ、両者とも様々な場所で探し求められているのである。しかしその色分けは原則として類比的で、一方で比較的明らかで確実なもの(「教会」と、他方で比較的曖昧で不確定なもの(「教会ではないもの」)を扱わなくてはならない。従って、こうした探求や研究は世俗化論議と同様の色分けに従っているといえるであろう。間接的にはソビエト連邦の「宗教と無神論」という区分⁽⁴⁾、あるいは「非宗教化」の速度とその障害が中心の問題となつているポーランドの宗教社会学と関係している⁽⁵⁾。もちろん、「教会」としての宗教と比較考察する研究方法が、それとはかなり異なっているのは言うまでもない。その場合は、「教会ではない」ものは危険であるとか、魅惑的で、ほのかに面白い、あるいは政治的にも望ましい等と考えられるかもしれない。

しかし大まかにいえば、教会と教会でないものの概念的構造は関連している。このことは更に、このような区分では、宗教的多元化現象を明確に、あるいはありのままに観察できる場所が存在せず、宗教的多元化がただの付け足ししか考えられていないことから証明される。

しかしここでの問題は、宗教的用語で、あるいは反対に世俗主義的な用語で書かれてある宗教現象の区分地図が、ヨーロッパの宗教的風景を正しく描いているかどうかである。

今日のヨーロッパの宗教の構造についてさらに述べる前に、まずブラジル、そして日本の場合を見てみることは有意義であろう。両者において我々の注意は、文化的内部者には当り前とみなされているが、文化的部外者には刮目に値し、興味を引くような宗教現象のパターンに向けられる。この両国の場合に適当な変更を加えるならば(mutatis mutandis)、同様な方法でヨーロッパの状況にも適用し得る何ものかを学べるであろう。

アンドレ・ドルガーズ(André Drogers)は最近の論文⁽⁶⁾で、ブラジルは世俗化を研究する上で興味深い例であると書いている。というのは、ここでは宗教形態の多様化が個々の相対化を引き起こすことなく、従って相対化から起こる世俗化を生ずることもなく、シンクレティズムや根本主義の形で「宗教化(religionisation)」をもたら

しているからである。ドルガーズは世俗化及びそこから暗示される宗教的なものと、そうでないものについての問題を議論しなかったわけではない。もちろんこうしたテーマも必然的に彼を煩わしはしたが、むしろ彼は彼が見てきたもの、そして新しいカテゴリーを導入することになったもの、つまり彼の論文のタイトルにあるように「大多数の人々が共有する最小限の宗教性」(the minimal religiosity of the majority)について報告しようとしているのである。

「大多数の人々が共有する最小限の宗教性」によって、ドルガーズはブラジルの大多数の人々に特徴的な、制度化されない草の根的な宗教を意味している。⁽⁷⁾ この宗教の諸要素はブラジルの様々な個別の宗教(例えば予言的なペンテコスタル運動、カンドンブレとウムバンダ、プロテスタントとカトリック教会)の間で伝達が可能である。この宗教性は一般によく理解されているので、公共の場でも政治家やジャーナリスト、ラジオやテレビのアナウンサーや広告主達は、その使用に際して聴取者がその意味するところを理解してくれるだろうと疑いもしない。ここで詳

しい説明をすることはできないが、そういった様々な資料を引き合いに出すことによって、ドルガーズはこのレベルでの宗教的言説に関して説得的な図を作り上げることに成功した。その中心は神についての言説にある。その神は、森羅万象に責任を負う高位の存在者で、思いもよらない援助の手をさしのべることもある。人間は神と物々交換的関係を持つている。⁽⁸⁾ であるから、神は操作され得る。神はブラジル社会と同じように多くの側面を有する。実際、神はブラジル人である。個別の特定の宗教の場合にも、この神は想定されているが、多くは聖マリヤや聖人のような仲介者が好まれるためにほとんど無視されている。⁽⁹⁾ 宗教的行為に関してこの最小限の宗教性の持つ興味深い側面は、信者(これが適当な言葉であれば)が機能によって、ある一つの儀礼から他の儀礼へと移ることができることである。この宗教性の存在はこのことによって証明されることとなった。ドルガーズは時々カトリックとなる婦人を引用する。彼女は健康な人にはカトリックはよい宗教だが、経済的に困難な状況にいる人には「彼らは兄弟のように手助けをするから」ペンテコス

タルが良く、心霊術者の儀式(spiritist service)は彼女のようには頭痛に苦しむ人にとっては、最良であると説明している。彼女はもし神の意志のもとにこの心霊術で頭痛が癒されたならば、カトリックに戻るつもりは充分にあるという。⁽¹⁰⁾ このように最小限の宗教はどの個別の宗教からも独立していると同時に複数の宗教に関わっているものである。

日本に滞在する欧米の学者は、時々素朴な形の世俗化論に直面する。特にそれは都市における高等教育を受けた人々から提出されている。それによれば、現代的でもあり合理的でもあることによって日本人はもう宗教的ではなく、そこには何も調査するものはないというのである。経験的にこの説は真実ではないことは明らかなので、単に否定するだけでは学問的に刺激を与えるようなものとはならない。しかし、この解答を構成する諸要素は、特にそれら諸要素相互の関係について考慮に値する材料を提供するであろう。それは単に、日本社会の中で、伝統的な仏教や神道の組織(あるいはその継承者)が重要な

役割を果たし続けているが、その役割は個々の信徒とは部分的で付随的に関係するに過ぎないということではない。創価学会が代表するように、新しい宗教団体にかなり数多くの信徒がいることは、その解答の重要な一部である。しかしそれ以外にもまだある。それは、多くの人々が宗教行事へ参加し、宗教的な話や象徴が広く受け入れられていることである。そうしたことは集団への忠誠や、深い主観的忠誠あるいは個人的信念といった用語では説明することはむずかしい。こうした状況に偏見を持たずに接するならば、誰でも、宗教と世俗性という二極化された概念へと我々を向かわせる誘惑に抵抗しようと思うだろう。

ところでこの宗教と世俗性との明解な対立を成立させるのに障害となっている基盤の特徴は何であろうか。しばしば私はそれを日本宗教の共通言語と呼んだ。⁽¹¹⁾ ドルガーズがブラジルの場合に用いた言葉を使うならば、それは「全ての人が理解でき、使うことのできる宗教的コード」としてその働きを強調することができる。この共通言語のいくつかの重要な特徴は、例えば、ほとんどすべ

ての宗教的活動に影響を与える暦の重視（「年中行事」という言葉に要約される）、神社や寺への参詣に共通する構造（「お参り」の語に要約される）、自然神道から多くの領域へと流布している「祭り」の概念、一般に現世での利益に関係している取引祈願のパターン（現世利益）、神あるいは仏とみなす祖先への配慮（主に仏教に由来する言葉である「先祖供養」に要約されるかも知れない）、特殊な能力や力を獲得するための「修行」、宗教的行動を象徴化し、ついには凝縮された言語で表現してしまう際だった能力等である。ドルガーズの「大多数の人々が共有する最小限の宗教性」の場合と同様、有名人のみならず、宗教指導者もそうした何らかの特徴を利用すれば、人々にうまく理解してもらえらうと思ひ込んでゐる。

事実、日本宗教の共通言語はそれにのっとっている個々の宗教と、義務、恩返し、まじめさ、伝統意識などの日本社会の一般的価値の双方とに関係している。従って、日本宗教全体を充分に表現しようとするならば、これら三つのレベル全てを考慮にいれなければならない。というのも、この三つのレベルは互いに交わっていて、

他の文脈で流行している二極対立の捉え方に適合しないからである。またこれらのレベルのどれもが目に見えないわけでもない。もちろん、多くの原初の様相は、生産者または受益者である日本人が当然のこととしている限り気づかれることはなく、ましてや外国の観察者は読み取ることはできないであろうが。

日本宗教の共通言語の例について、一つ少々詳しく考察してみよう。日本では新年を迎えると前年のお守りをそれを買った神社や寺へ返し、代わりに新しいお守りをもらうのが習慣となっている。古いお守りは、都合のよい地面の上で燃やされる。また古いお守りはまず神社や寺の事務所に手渡されることもよくある（「神社」とはここでは神道組織で、「寺」は仏教組織を意味する）。東京に近いある大きな寺（一般に川崎大師と呼ばれる）では、集まる人々が余りにも多いので、この目的のためにわざわざ特別の木造建築が作られている。受付で受け取られた後、古いお守りは山のように積み上げられる。面白いことにこの大きくなっていくお守りの山は（ここでは礼、破魔矢、ダルマのようなものを総称してお守りとしている）、実はほと

んどがこの寺のみに由来するのではなく、他の仏教や神

道で定められた聖なる場所からもたらされたものを差別なく含んでいるのである。寺で働く者はこれについて不満をもちますが、いずれにせよ、それは民衆が決めるのである。お守りを返しにくる数千の人々は前年の御利益を感謝し、来るべき年への祈願をする。人々の望むような護身用のお守りをあげるかあげないかは、個々の教団によるが、そうしたものを出不入することによって人気を失うこともある。多くの人にとって一つの宗教的中心から別のものへと移ることは、それが仏教系であれ神道系であれ、さほど難しいこととは思われない。その選択は忠誠心からなされることもあるが、休日や旅行の計画などを含めた様々な家族からの強い要望にに応じていることもある。またどのような利益が特に必要とされているか、どの寺や神社が、例えば縁結び、視力回復などといった特殊な要求にとって適当かという考慮ののちとてなされることもある。このように、教義上の性格や義務などの問題にほとんど関わることなく、そういった取引を行う用意のあることは、日本宗教の共通言語の一部だと考

えることができるであろう。

既に述べた要点を全て同様の仕方では記述することは、時間がかかるが難しいことではない。日本の知識人が以上のように位置づけられる行事に参加していることを認めるのを恥ずかしがって、これは宗教的でも重要でもない主張するかも知れないが、それにもかかわらず、日本宗教の慣習の中心となっているものこそ、これであると議論することも可能であろう。このような宗教的交流や活動の絆は強いので、一般大衆には宗教がどこで始まってどこで終るのかを決定するのは難しく、また肝要な事柄とも考えられていない。どの宗教もある程度、年中暦との関係による影響があるが、日本にある個々の宗教組織にとってそれは多かれ少なかれ、元日から始まるほとんど選択の余地のない年中行事のリストを知らしめる不可欠の規準となっているのである。暦重視の感覚はマスコミに強く浸透しているので、これをそれ自体で宗教的と呼ぶのはためらわれる。一年が進むにつれて、一般人は広範囲に及ぶ多少とも宗教的な行事や雰囲気によって、個人的な努力や決断をほとんど行うことなく流

されていく。同じことは祭りへの参加などについてもいえるのである。

以上のブラジルでの観察と日本における観察とから生まれた一つの特種な種類の宗教性についての二つの認識は、いくつかの共通する特徴を持つている。それはこの両者がともに、共有された言語の伝達可能性を認識しつつ諸宗教の多元性を考慮にいれていることである。またさらに、宗教の広範囲に及ぶ社会的担い手についても考慮している。大多数の人々が共有する最小限の宗教性は個別の組織によってのみならず、明らかに非宗教的な領域においても、人々のため、あるいは少なくとも人々に語りかける人々によって生み出されている。そしてそれは何よりも民衆自身によって生み出されている。更にこれら二つの説明とも宗教と非宗教という鋭い対立を無意味にし、両方を包含する宗教性の説明を可能にする。言うまでもなく様々な理由から、宗教団体の構成員を明確にすることが、信者にとっても観察者にとっても同様に重要となる文脈がある。しかし大多数の人々が共有する最小限の宗教との交流の道筋を複数持つている大きい宗

教団体では、参加義務にかなりの自由が許されている。従って、世俗化が始まるのは、それが発見できればの話だが、宗教組織間の内部からである。他方、宗教は個別組織の境界を越えて広がり、必要であれば、最小限で一般的で、理解可能で、無害で安心を与え、有益で反復可能なものとなる。こうした点で、ドルガーズの記述した大多数の人々が共有する最小限の宗教性と、日本宗教の共通言語とは比較できるように思われる。

そろそろブラジルと日本から離れて、(この議論の形成されている)ヨーロッパに類似の現象が見られるかどうかを考えてみよう。外部から見ている者が内部に戻ると、必然的に状況はそれまでとは異なる複雑性を帯びてくる。時に防衛的キリスト教諸教派や自称孤立している移民の共同体に見られる信念と、例えばイタリアからスコットランドにかけて見られるチベットの僧侶の熱狂的追従者との間に関係がないことが明らかであることから、最初は共通言語を見極めるための基盤がないかのように見える。といってもここで、こうした種々様々な現象が単

に同じものの表面的に異なった現れであると主張するつもりはない。そのような結論は実際に提案されているカテゴリーの再構成を誤解していることになるであろう。

しかし、想像以上に拡散しているが、しかも個別の宗教が機能している文脈にも貢献するいくつかのテーマがある。もちろん個別宗教はそれらの広範な現代的テーマにいろいろな度合で参与しているのである。その参与の形式はいつも明白に見て取れるとは限らない。例えば、移民グループの宗教が民族のアイデンティティを維持するという役割を果たしていることははっきりしている。しかし同時にその排他性が、宗教の多元的存在は正しい、あるいは自然であるという、広く受け入れられつつある仮説を強化しているかどうかはそれほど明白ではない(そのことについては以下でさらに述べる)。より一般的にいうならば、ヨーロッパの宗教の共通言語は、一方でキリスト教の有神論的伝統によって支配されてきた領域から、他方で東洋からの輸入宗教によって魅了されている領域にまで及んでいる。移民諸集団の宗教は、またそれらとは異なった成分といえ、全体に何か別のものを付加して

いる。それは、非キリスト教的あるいは反キリスト教的な多くのテーマが、違った方法ではあるが、ヨーロッパ起源のもの、あるいはそう思われているものから隔離されて生き残っているのと同じである。

この共通言語における優れた長所の一つは、例えばすでに述べた「方法」や「信仰」のまさに多元性を尊重することである。イギリスの新聞の日曜版のページに及ぶ広告は、「心の平安への道は数多くあるといわれている」と告げている。秘儀に関するドイツ語の出版社は「太陽の道」(ヴェーダント、エックハルト、シェリングについて)、「聖なる響きの道」(オルフェスの帰還と呼ばれている)、「シヤーマンの道」(内的治癒力への実際のガイド)、「実現の道」(心理学的覚醒、意識とテレパシーの拡大)⁽¹³⁾等についての本を出している。こうした主題とともに他の関連したテーマが記されているが、ここではこれ以上追求しない。このような方法の多元性はそれ自体で価値のあるものとして、「Das Buch der Wege」つまり「様々な方法についての本」と名付けられた別の方向からの研究によって讃えられている。この著者は、「人間と自然の統合をめざし」⁽¹⁴⁾

非常に多種多様な宗教情報や活動を載せている“Wage”という雑誌や“Frankfurter Ring”という雑誌の編集者でもある。このような出版物には、たいがいキリスト教に対する否定的な見方を見つけ出すことができる。例えばキリスト教は権威的で、家父長制に基づき、抑圧的で分散していて、対決的であるといったものである。多くのキリスト教の代表者もこうした仕事の身に対して肯定的な見方は取らない。彼らはそれを不鮮明で、浅薄、内向的、非倫理的だと見なす。しかしこうした各々のイメージがどれほど強烈で適切なものであろうと、「信仰」の多元性は、他の信念との対話や様々な共同的活動に費やされる時間に現れるように、キリスト教の文脈の中でも普通の宗教生活と考えられるようになってきていることに注意しなければならない。個別的な文脈では異なる「方法」や「信仰」の間の究極的關係は概念的には曖昧なままである。もしある一つの宗教の枠組みの中でその他の宗教との関係が明らかであるというならば、他の多くの方法や信仰は根本的に異なっているか、そうでなければ少なくとも同等ではないものとしてみなされている

だろう。しかし共通の宗教言語、あるいは最小限の宗教性といったレベルにおいては、正当だとはいわないまでも受け入れられることができるものとして多元性を前提とする方向へと収斂するのである。ヨーロッパ諸国における法的規定は、反発はあるものの、少数民族の困難に対してそれを保護しその宗教を寛容に認めているが、これらはこうした方法の多元性についての一致した見解から利益を受けている。このような利益を受けている個別宗教の教義自体は理論的には排他的であるか、自分の優越性を勿論のこととしていう事実は特に驚くことではない。もっと興味深いことはそれが無関係なことである。

この種の事柄についてこれ以上はほんの簡単に述べることはできない。一つは個人的治療、人格の開発や発展、統合または自己実現へと指導することであるが、それは宗教の専門家や宗教集団が、それを「手助けする」、あるいは科学や医学に欠けているものを提供することができるであろうという仮定にのっとっている。これは直ちに第二の点、つまり科学や、技術の、そして理性一般

の世界ですら、心の平安や現実のより高度の秩序への大覚醒といった別の利益をもたらすような方法によって判断停止を余儀なくされたり相対化され、あるいは「超越される」のである。宇宙論的には、変化というものが期待されているか、あるいは責任感が悲観的な調子で説かれている。しかしこれが終末論的に理解されようと星占いとして理解されようと、そして破滅か墮落の時期（ヒンズー教の「カリユガ」が含まれている）がいがいが、こうしたことは内的に正しい事柄で、自分のために最適な方法で応えるのは個人の責任とされている。このように、宇宙論は摂理主義の残存によって深く影響されている。

しかしこの摂理主義は業（karma）や輪廻（metempsychosis）を信じるのと矛盾するとは普通考えられていない。この観点における個人の応答は理性や科学によって指示されるのではなく、信仰や知恵によって指示されるのだとされている。この種の題材を一方所で証明するのは極めてたやすい。それに対して、ある特定の宗教組織や運動の境界を越えて追求することはそう容易なことではない。これらが小さなゲッターにのみ見ら

れる特性なのではなく、歴史的教会が影響を及ぼした広大な領域にまで及んでいることに注目することは重要である。

以上の観察は、ヨーロッパにおけるかなり変わった宗教地図を提案することになる。この地図はいわゆる公式宗教と概念的に対立するものとして考えられるべきではない。というのはこうした特徴の多くは組織化された公式宗教の中にも入り込んでいるからである。またこれを分析する際、個別宗教間、あるいは起源の異なる下部要素間が連結されていないことを強調し過ぎることは望ましくない。むしろこの分析は、個別宗教が共通の文化的文脈の中で存続し続けることを可能ならしめている、不器用ではあるが驚くほど強く織りあわされている共通の意図を識別するという問題なのである。これは全体についてのより適切な観点を導き出し、解釈や説明にも新しい可能性を与えるものであろう。ヨーロッパの宗教に起こった、しかも今も引き続き起こっている変貌は、それを記述するために新しいカテゴリーを必要とする。即ち

それが最小限の宗教性という共通言語なのである。

註

- (1) この例はイギリス北部のリーズ、ブラッドフォード、西ヨークシャーの都市における状況を述べたものである。詳しい情報はリーズ大学宗教学部の the Community Religions Project で入手可能である。
- (2) タウラー (R. Towler) の *Homo Religiosus: Sociological Problems in the Study of Religion*, London 1974 の特に 80 章、及びリーズ大学社会学部で「リーズにおける慣習的宗教と民衆宗教」という企画で発表された諸論文を参照。また E. Bailey, "The implicit religion of contemporary society: an orientation and plea for its study," *Religion* (1983) 13, 1, pp. 69-83 などにも載せられている文献を見よ。
- (3) 『教会』と『教会ではないもの』という用語はこれらの著者から直接的に引用したものではなく、単にこの述べる立場を明らかにするためにこの強調されていること過激でない。たいたい同様の議論は T. Luckmann の *The Invisible Religion*, London 1967 に於て既にみられるところ。この見えないものと見えないものという用語が用いられている。文脈的に関連しているものは P.H. Vrijhof と J. Wardenburg による *Official and Popular Religion*, The Hague 1979 である。
- (4) J. Thrower の *Marxist-Leninist 'Scientific Atheism' and*

the Study of Religion and Atheism in the USSR, Berlin 1983 で論証されている。

- (5) この主題はポーランド語で出版されているが、他の言語で要約が載せられている *Euhemer と Studia Religioznawcze* で研究されている。
- (6) A. Droogers, "De minimale religiositeit van de meerderheid. Een brief uit Brazilië" in R. Bakker et al. *Religies in Nieuw Perspectief, Studies over Interreligieuze Dialog en Religiositeit op het Gronlandse (aangeboden aan Prof. dr. D.C. Mulder)*, Kampen 1985.
- (7) 同、p. 91.
- (8) 同、p. 101. 以下の日本での文脈における『取引的』という言葉の使用法を参照のしよう。これに関する詳細は拙書 *O-meguri, Pilgerfahrt in Japan*, Marburg 1987 の特に p. 3 と pp. 49-80 に見られる。
- (9) 同、p. 101.
- (10) 同、pp. 104-105.
- (11) 主に講義によるが、the British Association for the History of Religions, no. 32, November 1980, pp. 6-9 の internal bulletin を参照のしよう。詳細にわたる説明は別の機会に発表する予定である。
- (12) *The Observer*, March 1, 1987, p. 14.
- (13) 題は便宜上翻訳した。出版社は Ansata-Verlag, Inter-laken であり、そこから著者及び内容についての詳細を手に入れることができる。

- (14) 著者と編集者は Dr. Wolfgang Dahlberg, Frankfurt am Main である。

(マールブルク大学教授)
(いま) かいこ・筑波大学大学院